Ofuse. PA-I- 1462-

ADOLFO LEVI

Sul concetto di luce naturale e su altri concetti fondamentali della gnoseologia del Descartes

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXVIII - N. 1
Gennaio - Marzo 1937

A8119/1462

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

83666

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1937

Tip. G. BIANCARDI - LODI (Milano)

Nella filosofia del Descartes il concetto, derivato dalla tradizione, della luce naturale *(lumen naturale, lumen naturae)*, cioè della facoltà di apprendere il vero e di distinguerlo dal falso, occupa una posizione centrale, anzi si può dire che ne costituisce il presupposto primo e fondamentale. Infatti, egli dichiara che non può dubitare di tutto ciò che quella luce gli mostra esser vero (1) e afferma che essa soltanto egli prende per regola di verità (2). Occorre quindi ricercare quale sia il significato esatto del concetto di luce naturale e chiedersi se esso si colleghi o si identifichi ad altri di cui, anche più spesso, il Descartes fa uso e quali rapporti formi con certe dottrine fondamentali della sua costruzione.

Della luce naturale egli parla in modi diversi; ora la considera nel suo aspetto intellettuale di apprensione, ora, in quello volontario di giudizio. Talvolta la chiama *intuitus mentis* (3) e così l'identifica all'intuizione intellettuale di cui parlano le *Regulae ad directionem ingenii*, (4) che ha per oggetto le nature semplici (ossia le essenze intelligibili che per la loro semplicità sono irriducibili ad altro e non contengono nulla di falso); fra queste sono inclusi gli assiomi o le nozioni comuni, e i loro nessi necessari, cioè gli oggetti di proposizioni, di deduzioni immediate e di dedu-

---

(1) *Meditationes*, III; v. VII, p. 38,27-39,1. (Le citazioni si riferiscono alla edizione Adam - Tannery).

(2) Lettera al P. Mersenne (16 octobre 1639): v. II, p. 597,25-30.

(3) Lettera al P. Mersenne già citata: v. II, p. 599,7-8.

(4) *Reg.* III: v. X, p. 388,14-22; p. 370,4-16; *Reg.* IV: p. 372,15-16; *Reg.* VII: p. 389,11; *Reg.* XII: p. 425,10-12.

zioni mediate semplici ed evidenti (1). Una concezione sostanzialmente identica è presentata dai *Principia philosophiae* i quali affermano che la luce naturale, identificata alla facoltà di conoscere che Dio ci ha dato, non può attingere alcun oggetto che non sia vero in quanto è attinto da essa, ossia in quanto è percepito chiaramente e distintamente (2); infatti ciò significa che quella luce è la facoltà di avere idee (= conoscenze) chiare e distinte. E siccome la prima regola del metodo (la quale prescrive di accettare come vero soltanto ciò che si è conosciuto evidentemente come tale, cioè di includere nei giudizi in modo esclusivo ciò che si presenta con tanta chiarezza e distinzione alla mente, da escludere qualunque ragione di dubitare) (3) identifica le conoscenze chiare e distinte a quelle evidenti, è indiscutibile che la luce naturale, ossia l'intuizione, è la capacità di avere conoscenze chiare e distinte, cioè evidenti. Sostanzialmente le apprensioni degli oggetti che le *Regulae* assegnano all'intuizione non differiscono, salvo un'eccezione, dalle conoscenze chiare e distinte ricordate nelle opere posteriori (*Discours de la méthode*, *Meditationes*, *Principia philosophiae* e altri scritti). Infatti le indicazioni che in esse il Descartes da sull'argomento permettono di includere in quelle conoscenze il *cogito ergo sum* (4) (non ricordato nelle *Regulae*) e le idee innate, (5) ossia quelle « che rappresentano alcune Essenze Vere, Immutabili ed Eterne » (6). Questa af-

(1) *Reg.* III: v. X, p. 368,22-27; *Reg.* VI: p. 383,11-17; *Reg.* XII: p. 418,1-425,24.

(2) *Principia*, I, 30: v. VIII, I, p. 16,18-22.

(3) *Discours de la méthode*, II: v. VI, p. 18,16-23.

(4) *Discours*, IV: v. VI, pp. 32,15-33,22; *Medit.* II: v. VII, p. 25,8-18; III: p. 35,8-15. Cf. *Principia*, I, 7: v. VIII, I, p. 7,7-9. Secondo le *Secundae Responsiones*, v. VII, p. 140,20-23, nel *cogito* il rapporto fra il pensiero e l'esistenza è conosciuto *tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu*.

(5) Lettera alla principessa Elisabetta [21 mai 1643]: v. III, p. 665,9-24; p. 666,4-6; 25-27. Cf. *Medit.* V: VII, pp. 63,16-65,15.

(6) Lettera al P. Mersenne [16 juia 1641]: v. III, p. 383,9-10. Sono essenze che, sebbene forse non esistano fuori del pensiero, hanno però una propria natura vera e immutabile e non dipendono in alcun modo dalla mente del soggetto, che non le crea (*Medit.* V: v. VII, p. 64,6-65,5). L'espressione forse *(fortasse)* usata nel testo è ripetuta a proposito del triangolo, che può darsi non abbia alcuna esistenza reale. Ma per alcune idee innate, ricordate nella lettera al P. Mersenne (di Dio, dell'anima, del corpo), la stessa cosa non si può ripetere. Il Descartes presumibilmente intendeva dire che non tutte le idee innate rappresentano essenze che posseggono esistenza concreta.

fermazione può applicarsi propriamente soltanto a concetti, non ad assiomi o a nozioni comuni, che però il Descartes include ugualmente fra le idee innate (1). Appartengono inoltre alle conoscenze chiare e distinte gli oggetti di giudizi evidenti, (2) di ragionamenti immediati (3) di deduzioni mediate, ma necessarie, (4) in quanto risultano di momenti conosciuti con evidenza intuitiva (5).

Occorre però ricordare che, stando al Descartes, queste apprensioni della luce naturale si possono chiamare vere in un senso che non è quello proprio, perchè egli (che segue così una opinione che risale a Platone e che è stata resa tradizionale da Aristotele) ritiene che soltanto nei giudizi (che sono atti della volontà) (6) risiedano il vero e il falso e che in essi esclusivamente sia possibile l'errore (7). Quindi le appercezioni della luce naturale, intesa come facoltà puramente intellettuale di intuizione di idee chiare e distinte, cioè come funzione che non afferma e non nega, sono vere nel senso preciso della parola soltanto in quanto determinano giudizi che le affermano, giudizi che, sebbene siano atti di discernimento (perchè implicano la distinzione del vero e del falso), posseggono carattere intuitivo. In senso proprio, quindi, la luce naturale deve essere una funzione giudicatrice, distinta dall'intuizione, (o, ciò che è lo stesso, dalla facoltà di appercepire idee chiare e distinte, cioè conoscenze evidenti), dalla quale riceve i contenuti delle sue affermazioni.

Vista sotto questo aspetto, la luce naturale coincide con la ragione, identificata (come avviene nel *Discours de la méthode*) con la facoltà di giudicare bene (8).

---

(1) *Notae in programma quoddam*: v. VIII, II: p. 359,16-26. Cf. *Secundaa Responsiones*: v. VII, pp. 162,28-163,5.

(2) *Medit.* I: v. VII, p. 20,27-31; III: ivi, pp. 35,30-36,4.

(3) Cf. *Discours*, IV: v. VI, p. 32,3-9.

(4) *Medit.* V: v. VII, pp. 69,16-70,23. Cf. *Principia*, I, 5: v. VIII, I, p. 5,9-20 con II, 30: ivi, pp. 16,14-17,2.

(5) Cf. *Regula* III: v. X, p. 369,17-26.

(6) Per il carattere volontario dei giudizi v. *Medit.* IV: v. VII, p. 56,9-18; p. 57,21-25; p. 58,14-25; p. 62,11-15; *Principia*, I, 34-35; v. VIII, I, p. 18,3-19; *Notae in Programma quoddam:* v. VIII, II, p. 363,12-20.

(7) *Medit.* III; v. VII, p. 37,20-22; IV: ivi, p. 58,20-25; *Quartae Responsiones:* ivi, p. 233,3-5. Cf. *Principia*, I, 33: v. VIII, I. pp. 17,27-18,2.

(8) *Discours,* I: v. VI, p. 2,4-7.

Se si considerano le dichiarazioni del Descartes sull'autorità della luce naturale che si sono ricordate al principio di questa nota, si deve pensare che egli attribuisca ad essa, in quanto è identica alla intuizione o facoltà delle idee chiare e distinte, il potere di determinare sempre infallibilmente giudizi veri; ma ciò non corrisponde al suo pensiero, perchè l'infallibilità che egli le assegna non è effettiva, ma soltanto potenziale.

Già le *Regulae,* sebbene non espongano la tesi della natura volontaria del giudizio, dichiarano che in esso, ossia nell'atto che afferma e nega, la mente può cadere in errore rispetto alle nature semplici oggetto dell'intuizione, se ritiene di non conoscerle integralmente, mentre, per la loro semplicità, deve o averne una notizia completa o ignorarle del tutto: (1) quindi, sebbene in sè non contengano nulla di falso, e in questo senso siano vere, non determinano sempre giudizi veri. In un testo che appartiene alla fase posteriore del suo pensiero, il Descartes scrive che la stessa luce naturale è posseduta da tutti gli uomini, sicchè sembra che essi debbano avere le stesse nozioni; invece non vi è quasi alcuno che se ne serva bene (2). Ciò si spiega se si ricorda che il giudizio (che deve valersi rettamente delle visioni della luce naturale) appartiene alla volontà che per sua natura è libera, anzi si identifica alla libertà dell'arbitrio. Questa, considerata in sè stessa, non è in noi minore di quella che è in Dio; noi la conosciamo senza prove, perchè la sperimentiamo immediatamente in noi stessi, dimodochè non esiste cosa che ci sia nota in modo più chiaro (3). In un testo il Descartes afferma che per questa volontà di scelta della volontà, noi possiamo non ricercare un bene che conosciamo chiaramente o non ammettere una verità evidente, se riteniamo di provare così la libertà del nostro arbitrio (4). Senza giungere a questo punto, egli altrove giustifica diversamente la capacità del giudizio di non conformarsi all'evidenza. È certo che « *ex magna luce in intellectu sequitur magna*

(1) *Reg.* XII : v. X, pp. 420,16-421,2.

(2) Lettera al P. Mersenne (16 octobre 1639): v. II, p. 598,1-5.

(3) *Medit.* IV: v. VII, pp. 56,26-57,27; *Objectiones Tertiae: Objectio XII. Responsio:* ivi, pp. 190,23-191,7; *Quintae Responsiones:* ivi, p. 377,17-28; *Principia,* I, 39 e 41: v, VIII, I, p. 19,25-29. Cf. Lettera al P. Mersenne [décembre 1640] v. III, p. 259,8-10.

(4) Lettera a [l. P. Mersenne]: [27 mai 1641?]: v. III, p. 379,8-25.

propensio in voluntate», talchè, se vediamo con molta chiarezza che una cosa ci è propria, è molto difficile, anzi, secondo il Descartes, impossibile arrestare questo desiderio sinchè ci concentriamo su quel pensiero; ma appena la nostra attenzione ci allontana dalle ragioni che ci spingono ad agire così, possiamo rappresentarcene altre che, inducendoci a dubitare, ci facciano sospendere il nostro giudizio e forse anche formarne uno contrario (1). Ciò che è detto per il giudizio che riguarda l'azione si applica anche a quello puramente teoretico. Non è il caso di ricordare le obbiezioni alla teoria volontaristica dell'errore, accettata dal Descartes, che costituisce un mezzo troppo semplice e facile per sbarazzarsi degli avversari, ai quali ci permette di rimproverare che non riconoscono che le nostre opinioni sono verità evidenti e indiscutibili perchè *non vogliono* aprire gli occhi alla luce e comprendere il valore dei nostri argomenti. Occorre invece notare che talvolta il Descartes non resta fedele a quella concezione. Infatti nei *Principia* sostiene che gli assiomi o le nozioni comuni si possono conoscere da molti in modo assai chiaro e assai distinto, ma che alcune meritano il nome di comuni soltanto rispetto a determinate persone, e non ad altre, perchè per queste non sono abbastanza evidenti, ma per il motivo che sono in contrasto con i pregiudizi di certi individui, i quali perciò (pure possedendo la stessa facoltà di conoscere di tutti gli altri) non possono afferrarle facilmente, sebbene esse siano nel modo più evidente percepite da altri che sono liberi da quei pregiudizi (2), e in tal modo riconosce, vicino al fattore volontario, uno intellettuale di errore, perchè la volontà, che dovrebbe col suo sforzo eliminare i pregiudizi, assai difficilmente può essere indotta a compierlo, quando l'intelletto è offuscato da false evidenze. Più indiscutibilmente il Descartes si allontana dalla teoria volontaristica dell'errore quando afferma che per la debolezza della luce naturale alcune persone non vedono che una tesi che egli sostiene è una nozione primitiva (3) (o assioma). In questo caso non si può dire che nel Descartes l'uguaglianza della *raison* (= luce naturale) in tutti gli uomini non esclude differenze indi-

(1) Lettera al [P. Mesland]: [2 mai 1644?] v. IV, pp. 115,24-116,15.
(2) *Principia* I, 50: v. VIII, I, p. 24,7-18.
(3) *Secundae Responsiones:* v. VII, p. 136,4-7.

viduali, per cui alcuni sono meno capaci di altri di distinguere il vero dal falso, perchè egli ammette l'esistenza di facoltà diverse della ragione (la memoria, l'immaginazione...) che sono la causa di tali differenze (1); infatti nel testo in questione si parla soltanto della luce naturale.

Altre difficoltà appaiono quando si considerano i rapporti di questa e dei concetti che le si collegano col *cogito*, che (almeno apparentemente) offre al Descartes l'unica via d'uscita dal dubbio universale in cui si è chiuso. In esso egli ha involto anche le conoscenze delle matematiche (principî, giudizi particolari e dimostrazioni), dopo avere ricordato che vi sono uomini che cadono in paralogismi persino rispetto ai più semplici argomenti di quelle scienze e sospettato (motivo ancora più forte di dubbio) che Dio che ci ha creato, e che si dice onnipotente, o qualche altro essere al quale si voglia attribuire la nostra origine, possa averci fatti tali da ingannarci sempre, anche nelle cose che pensiamo conoscere meglio (2). Siccome le conoscenze matematiche di cui si parla sono dette replicatamente chiare e distinte, (3) è indiscutibile che nei testi in questione si ritiene che la chiarezza e la distinzione, ossia l'evidenza, delle conoscenze in generale, non ne garantiscono la verità e la certezza; in altri termini si sospetta delle manifestazioni della luce naturale, sicchè occorre ricercarne una giustificazione che viene trovata appunto nel *cogito*.

Invece il Descartes segue una diversa direzione di pensiero quando afferma che siccome la certezza della verità del *cogito* è garantita soltanto dalla sua chiarezza e dalla sua distinzione,

---

(1) Cf. E. GILSON nel suo commento al *Discours de la méthode:* 2ª edizione; Paris, Vrin, 1930; pp. 86-87.

(2) *Principia*, I, 5: v. VIII, I, p. 6,8-24. Nel *Discours*, IV, non si presenta l'ipotesi di un Dio che ci inganni e si ricordano soltanto gli errori in cui alcuni uomini cadono rispetto ad argomenti matematici (v. VI, p. 32,3-9). Nelle *Meditationes*, I, non si fa cenno di questi errori e si presenta da prima il sospetto che Dio o qualche altro autore della nostra origine possa farci errare sempre (v. VII, p. 21,1-11). In seguito si aggiunge che ciò può attribuirsi, invece che a Dio, a un demone malvagio, che abbia impiegato tutte le sue arti per ingannarci (*Medit.*, I, ivi, p. 21,17-26).

(3) *Discours*, IV: v. VI, p. 39,13-16; *Medit.* I: v. VII, p. 20,23-31; III: ivi, pp. 35,30-36,21; V: ivi, pp. 63,13-65,15; *Principia*, I, 5: v. VIII, I, pp. 6,8-18,30; ivi, pp. 16,18-17,2.

le quali non sarebbero sufficienti a renderlo sicuro di quella verità se potesse mai risultare falsa una cosa che egli fosse capace di concepire in modo ugualmente chiaro e distinto, può stabilire la regola generale che sono vere tutte le cose che pensiamo molto chiaramente e distintamente (1). La stessa convinzione egli esprime quando afferma che la luce naturale (che, come si sa, è poi la facoltà delle conoscenze chiare e distinte) gli insegna che dal dubbio può inferire la propria esistenza e quando accorda la stessa chiarezza e attribuisce la stessa necessità al *cogito* e ad altre proposizioni, come $2 + 3 = 5$ (2). In questi casi il *cogito*, che pure è detto la verità prima e fondamentale, viene posto allo stesso livello di tutte le conoscenze chiare e distinte, ossia evidenti, sicchè, per ciò che riguarda la conoscenza razionale, non si comprende la ragione del significato eccezionale che il Descartes gli accorda. Infatti, esso riceve il suo valore dalla convinzione che quelle conoscenze, e quindi la luce naturale, sono infallibilmente vere. Quando il Descartes deriva dal *cogito* la regola generale che si è detto, presuppone già la validità assoluta delle conoscenze chiare e distinte, senza eccezione, sicchè la generalizzazione che egli compie è soltanto apparente. In altri termini, egli si aggira in un circolo vizioso, perchè col *cogito* vuole garantire la certezza e la verità di conoscenze che poi deve ritenere certe e vere per potere essere sicuro del *cogito* stesso.

Un altro circolo vizioso (chiamato dagli storici il circolo cartesiano) è stato già criticato dai contemporanei del Descartes nelle dottrine che riguardano il rapporto fra le idee chiare e distinte e la veracità divina, ma su questo argomento non regna accordo fra gli interpreti. Il Descartes esita a stabilire la norma generale che quelle idee sono vere pensando che Dio onnipotente possa indurlo sempre in errore anche rispetto alle cose più semplici e più facili, come gli oggetti delle matematiche; per eliminare quel motivo di dubbio egli deve ricercare se esista un Dio e, nel caso affermativo, se possa ingannare, perchè altrimenti non può mai essere certo di alcuna altra cosa (3). Il Descartes si sforza di provare che il suo stesso dubbio implica

(1) *Discours*, IV: v. VI, p. 33,16-24; *Medit.* III: v. VII, p. 35,8-15.
(2) *Medit.* III, v. VII, p. 38,12-20; 28,30.
(3) *Medit.* III: v. VII, pp. 35,30-36,29.

necessariamente l'idea dell'essere perfettissimo, cioè di Dio; infatti, egli non potrebbe conoscere che dubita e che desidera, cioè che manca di qualche cosa e che non è completamente perfetto, se non avesse l'idea di un essere più perfetto di lui, che, servendogli di termine di confronto, gli permettesse di rendersi conto delle deficienze della propria natura (1). Ora, egli continua, la luce naturale ci mostra che il più perfetto non può essere l'effetto di una causa efficiente meno perfetta e che è impossibile che abbiamo l'idea o l'immagine di una cosa qualunque se non esiste in noi o altrove un modello che include effettivamente tutte le perfezioni che ci rappresentiamo. Siccome non posseggo le estreme perfezioni di cui ho l'idea, è chiaro che queste debbono risiedere in un essere perfettissimo diverso da me, cioè in Dio, che è necessariamente la causa dell'idea che ne abbiamo. Per chiarire meglio tale prova, il Descartes ne aggiunge un'altra (che a suo parere è soltanto un diverso aspetto della prima, ma che effettivamente coincide soltanto in parte con essa, perchè non si fonda sull'esame dell'idea di Dio, presa per sè, ma considera l'uomo in cui essa si trova). Egli non può essersi dato l'esistenza da sè perchè a una sostanza pensante sarebbe molto più facile dare a sè stessa tutte le perfezioni di cui ha qualche idea che uscire dal nulla; quindi egli possiederebbe anche quelle della cui mancanza si rende conto, cioè sarebbe un Dio. Del resto, aggiunge, anche se esistessi per me stesso, potrei conservarmi negli istanti successivi del tempo (che evidentemente sono discontinui e reciprocamente indipendenti) soltanto se fossi capace di creare sempre nuovamente la mia esistenza, perchè la conservazione di un essere non è diversa da una creazione continua: siccome non so di possedere questo potere di autocreazione ininterrotta, non posso non riconoscere che debbo il mio essere a Dio (2).

A queste due prove fondate sul principio di causalità, il Descartes ne aggiunge un'altra, che sostanzialmente coincide coll'argomento ontologico di S. Anselmo. L'idea dell'essere perfettissimo include la sua esistenza, perchè questa è una perfezione:

---

(1) *Medit.* III: ivi, pp. 45,30-46,4.

(2) *Discours* IV: v. VII, pp. 33,25-35,6; *Medit.* III: v. VII, pp. 40,5-49,20; *Principia* I, 18-21 v. VIII, I, pp. 11,23-13,13.

ossia nel concetto di Dio è impossibile distinguere l'essenza dall'esistenza, come si può fare in quelli di tutti gli altri esseri, e perciò Egli esiste necessariamente (1). Ora se Dio esiste ed è perfettissimo non ci può ingannare, cioè non può causare direttamente gli errori cui siamo soggetti, perchè la luce naturale ci insegna che l'inganno dipende per necessità da qualche imperfezione (2). La certezza dell'esistenza e dell'assoluta perfezione di Dio e la convinzione che tutto ciò che è in noi viene da lui costituiscono il presupposto necessario della regola generale, che sono vere tutte le cose che concepiamo in modo molto chiaro e distinto. Infatti da quel presupposto segue che le nostre idee o nozioni, essendo cose reali e provenendo da Dio, in quanto sono chiare e distinte, non possono essere che vere. È evidente che l'ammettere che la falsità o l'imperfezione in quanto tale provenga da Dio non ripugna meno del credere che la verità o la perfezione derivi dal nulla. Ma se ignorassimo che tutto ciò che in noi è reale e vero proviene da un essere perfetto e infinito, non potremmo trovare alcuna ragione che ci garantisse della verità delle nostre idee, per quanto chiare e distinte (3). I *Principia* espongono la stessa concezione in una forma alquanto diversa (che mette in evidenza l'identità della luce naturale e della facoltà di avere idee chiare e distinte) quando affermano che quella luce non attinge mai alcun oggetto che non sia vero in quanto è attinto da essa con chiarezza e distinzione, perchè se Dio ce l'avesse data tale da scambiare il falso col vero quando ne usiamo rettamente, avremmo ragione di crederLo un ingannatore. Questa sola considerazione basta a liberarci dai dubbi che si possono sollevare sulla verità delle conoscenze chiare e distinte (4).

Come è noto, gli autori delle *Seconde Obbiezioni*, l'Arnauld e soprattutto il Gassendi rivolsero subito al Descartes l'accusa, ripetuta continuamente in seguito, di avvolgersi nel circolo vizioso di giustificare con l'esistenza e la veracità divine la verità

---

(1) *Discours* IV: v. VI, p. 36,23-31; *Medit.* V: v. VII, pp. 65,16-66,15; *Principia* I, 14-16: v. VIII, I, pp. 10,5-11,4.

(2) *Medit.* III: v. VII, p. 52,69 IV: ivi, p. 53,23-29; *Principia* I, 29: v. VII, I, p. 16,9-17.

(3) *Discours* IV: v. VI, pp. 38,15-39,7.

(4) *Principia* I, 30: v. VIII, I, pp. 16,18-17,7; Cf. *Medit.* IV: v. VII, pp. 53,30-54,3.

delle idee chiare e distinte e di dimostrare che Dio esiste provando che ciò è pensato con chiarezza e distinzione (1). L'Arnauld e il Gassendi si riferiscono a un testo della 5ª *Meditazione* (2), in cui il Descartes aveva osservato che sebbene egli non possa non ritenere vera una cosa quando la pensa in modo molto chiaro e distinto, può avvenire che in seguito, allorchè si ricorda di averla giudicata vera, ma non considera più le ragioni che lo hanno costretto a ritenerla tale, altre ragioni si presentino a lui che potrebbero facilmente fargli cambiare opinione se ignorasse che esiste un Dio; così non avrebbe su alcuna cosa una scienza certa e vera, ma soltanto opinioni incostanti e vaghe (3). A questo testo il Descartes rimandò sia gli autori delle *Seconde Obbiezioni* (4), sia l'Arnauld (5), per mostrare che non era caduto in un circolo vizioso, in quanto era ricorso alla veracità divina esclusivamente per trovarvi una garanzia del ricordo di evidenze precedenti. Sia nelle due risposte ora ricordate, sia in altri testi il Descartes chiarì e determinò con maggior precisione i pensieri della 5ª *Meditazione*, affermando che soltanto la conoscenza dell'esistenza di Dio può renderlo sicuro della verità di conclusioni raggiunte con un lungo procedimento deduttivo risultante di premesse conosciute in modo chiaro e distinto nel passato, ma non più attualmente presenti alla mente, rispetto alle quali si limita a ricordare che le ha già intuite e che ha visto con evidenza che da esse derivano le conclusioni in questione (6). Effettivamente, in testi già ricordati (7), il Descartes aveva gettato dei

---

(1) *Objectiones Secundae*: v. VII, pp. 124,29-125,5; ARNAULD: *Objectiones Quartae*: ivi, p. 214,7-14; *Addition aux 5 mes Objections et Réponses*: In Med. IV, Dubitatio IV, Instantia, 2: ivi, p. 405.

(2) V. VII, p. 69,16-71,9.

(3) Le stesse concezioni sono esposte nelle *Responsiones ad quasdam difficultates*: v. V, pp. 148-149.

(4) *Secundae Responsiones*: v. VII, p. 140,12-18.

(5) *Quartae Responsiones*: v. VII, pp. 245,25-246,9. Ai testi delle risposte alle seconde e alle quarte obbiezioni il Descartes si riferì nella replica al Gassendi, senza discutere direttamente la sua critica: *Lettre de Descartes à Clarselier* [12 janvier 1646]: v. IX,1: p. 211,24-26.

(6) *Secundae Responsiones* e *Quartae Responsiones*: v. VII, luoghi citati; *Principia*, I, 13: v. VIII, I, pp. 9,14-10,4; Lettera a Regius [24 mai 1640]: v. III, pp. 64,25-65,15.

(7) V. p. 11.

dubbi sulle conoscenze chiare e distinte, non sui loro ricordi, sicchè il circolo vizioso rimane. Ma anche se si accettano le sue difese, tale circolo non si evita per ciò che riguarda le due prime prove dell'esistenza di Dio, che, risultando di procedimenti deduttivi lunghi e complessi, richiederebbero una garanzia in quella veracità divina che invece ne viene derivata (1). Se si possa difendere da quella critica l'argomento ontologico, che, come osserva il Bréhier (2), nel pensiero del Descartes arreca all'esistenza di Dio l'evidenza di un assioma, è cosa che si può riconoscere soltanto dopo che si è visto quale valore egli accordi agli assiomi in generale. Nelle *Risposte alle Seconde Obbiezioni*, egli si esprime così: « Ove ho detto che *non possiamo sapere con certezza alcuna cosa, se da prima non conosciamo che Dio esiste*, ho detto in termini espliciti che parlavo soltanto della scienza di quelle conclusioni, *il cui ricordo può ritornare, quando non pensiamo più alle ragioni dalle quali le abbiamo dedotte* (3). Perchè la conoscenza dei principî non è abitualmente chiamata scienza dei dialettici » (4). Sembra dunque che la conoscenza degli assiomi, intuitiva e non deduttiva, si imponga alla mente con un'evidenza tale da bastare a sè stessa, indipendentemente dalla garanzia che le può offrire la veracità di Dio. Invece in altri testi il Descartes, ammettendo che la verità degli assiomi è chiara e manifesta per sè stessa, per tutto il tempo in cui essi sono compresi chiaramente e distintamente (5), riconosce in modo implicito che anche in questo caso il ricordo di un'evidenza precedente richiede una garanzia, e allora si presentano nuove difficoltà. Infatti anche l'esistenza di Dio ha l'evidenza e la certezza di un assioma e perciò è indiscutibile sinchè è intuita; ma si può dubitare se un atto unico di intuizione possa includere, con la visione di essa, quella delle conseguenze che ne derivano: l'Essere perfettissimo non può ingannarci, perchè l'inganno dipende da imperfezione e perciò le nostre conoscenze chiare e distinte

(1) Sono insufficienti le risposte date dal Descartes a questa critica nelle *Responsiones ad quasdam difficultates*: v. V, p. 148-149.

(2) É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, II, 1: Paris, Alcan [1929], p. 81.

(3) *Medit.* V: v. VII, p. 69,19-22.

(4) *Secundae Responsiones*: v. VII, p. 140,12-18.

(5) *Principia*, I, 13: v. VIII, I, p. 9,19-29; Lettera a Regius [24 mai 1640]: v. III, p. 64,21-25.

(in quanto non presenti, ma ricordate come tali) debbono essere vere. È anche più dubbio che si possa insieme intuire questo gruppo di pensieri e avere il ricordo di un assioma e, soprattutto, di una deduzione precedente; dell'esistenza di Dio e delle conseguenze che ne derivano si potrà evere, in tali casi, soltanto un ricordo, che esigerà, a sua volta, una giustificazione nell'intuizione. Si evita il circolo vizioso soltanto per entrare in un processo all'infinito. Inoltre, nei *Principia* il Descartes dichiara esservi ragione di dubitare dei principî delle matematiche, senza aggiungere che ciò è detto soltanto per il loro ricordo (1) e così mostra di ritenere che gli assiomi (che dovrebbero trovare, e non trovano, un fondamento nel *cogito*) non sono indiscutibilmente sicuri; ma se si ammette questo, non si può comprendere come la prova assiomatica dell'esistenza di Dio possa giustificare gli stessi fondamenti della conoscenza. In altri casi, in cui si getta il dubbio sulla nostra facoltà di conoscere in generale e si cerca di giustificarla con l'esistenza di Dio, il circolo vizioso è anche più indiscutibile (2).

Per chiarire almeno in parte queste difficoltà seguendo i motivi direttori del pensiero del Descartes occorre muovere dal *cogito* come dalla certezza veramente prima e fondamentale, e ammettere che essa soltanto è colta immediatamente dalla luce naturale, intesa come la facoltà di apprendere il vero e di distinguerlo dal falso. L'io pensante costituisce il presupposto originario e ineliminabile di ogni atto del pensiero, anche del dubbio e della conoscenza, e perciò possiede una evidenza, una chiarezza, una distinzione inconfrontabili con quelle di ogni altro oggetto della mente (3). Ma il pensiero, per essere intelligibile

(1) *Principia*, I, 5: v. VIII, I, p. 6,8-11.

(2) Cf. i testi del *Discours*, IV: v. VI, p. 38,15-24, e dei *Principia* I, 30: v. VIII, I, p. 16,18-27, ricordati a p. 19. Infatti, la luce naturale di cui parla la seconda opera, ossia, ciò che è la stessa cosa, la facoltà delle idee chiare e distinte, in quanto presenti alla mente, ricordata nella prima, è giustificata con la veracità di Dio, che non può conoscersi con altro mezzo.

(3) La chiarezza e la distinzione del *cogito ergo sum* presentano aspetti diversi, dipendenti dai vari significati che esso possiede e dalle funzioni che compie nella filosofia cartesiana in quanto serve a eliminare i dubbi che si possono sollevare sulla legittimità del pensiero, considerato sia nella sua pretesa capacità di cogliere un oggetto sicuramente reale, sia nella validità del suo intimo funzionamento. Il Descartes identifica pensiero e coscienza, perchè

davanti a se stesso, deve, quando si riferisce a un oggetto qualsiasi, conformarsi a quelle condizioni che ricevono il nome di principî o assiomi, i quali così, fondati sul *cogito*, vengono appresi mediatamente dalla luce naturale. D'altra parte, secondo il Descartes, il soggetto non dubiterebbe se non si rendesse conto della propria imperfezione, grazie al confronto con una realtà perfettissima che, per il principio di contraddizione, deve esistere, perchè l'esistenza è una perfezione, e che non può ingannare, inquantochè l'inganno dipende sempre da una imperfezione. All'esistenza di un Dio che non è capace di trarci nell'errore si giunge anche applicando il principio di causalità; e così si hanno le due prime prove di quella esistenza. Essa non serve a giustificare nè il *cogito*, nè gli assiomi che si impongono in altro modo al pensiero, ma può convalidare la convinzione che la luce naturale, data da Dio all'uomo, lo illumina e lo guida nella ricerca della verità, se è usata rettamente, e in particolare può rafforzare la credenza che gli errori del procedimento deduttivo derivano dalla volontà che spinge a giudicare di cose non cono-

---

dichiara che nel primo include tutto ciò di cui si può avere consapevolezza in modo immediato (*Secundae Responsiones*: v. VII, p. 160,7-13; *Principia*, I, v. VIII, I, p. 7,20-22). Da ciò segue che alla base del *cogito* sta l'esperienza diretta, indiscutibile, che l'io cosciente ha di sè stesso a traverso la varietà molteplice dei propri stati soggettivi, in ognuno dei quali si coglie come qualche cosa di reale: questa esperienza ha la chiarezza e la distinzione dell'intuizione che esperimenta in modo immediato una realtà vissuta interiormente. Questa esperienza, divenuta oggetto del pensiero (inteso in senso stretto, come funzione conoscitiva), gli permette di riconoscere, sempre immediatamente, che esiste un rapporto indissolubile fra la coscienza che il soggetto ha di sè e la realtà di questo, sicchè dal primo si deve, con un'inferenza immediata, intuitiva e necessaria, derivare la seconda. Per l'opera del pensiero, quindi, l'apprensione di una realtà interiore presenta in tal modo una verità di cui non è possibile dubitare, perchè ogni atto di dubbio, essendo una manifestazione dell'io autocosciente, ne conferma la validità. Così concepito, il *cogito* offre la chiarezza e la distinzione di una verità razionale fondamentale e necessaria. Il Descartes abitualmente considera il *cogito* sotto questi aspetti, indissolubilmente congiunti, ma talvolta accenna a un significato ancora più profondo e fondamentale di esso, senza però rendersi conto in modo chiaro e completo di tutta la importanza e delle conseguenze di questa interpretazione. Infatti quando egli presenta il *cogito* come la verità prima e più certa di tutte (cf. *Principia*, I, 7: v. VIII, pp. 6,31-7,9 e *Medit.*, II: v. VII, pp. 24,14-25,18; v. inoltre *Discours*, IV: v. VI, p. 32,15-33,3) e soprattutto quando afferma che « è impossibile che possiamo mai pensare alcuna cosa,

sciute con chiarezza (1). L'esistenza di Dio può invece legittimare la credenza che le idee innate effettivamente rappresentino essenze vere, immutabili ed eterne. Ma indipendentemente da quella convinzione è possibile, applicando ad esse il principio di contraddizione, ottenere, grazie all'analisi del loro contenuto o con la determinazione di ciò che implicano, i giudizi particolari evidenti (per es.: un quadrato ha quattro lati; 2 + 3 = 5), le deduzioni immediate e i singoli momenti di quelle mediate. Occorre però non porre la questione (per sè più che legittima) del valore che si può attribuire alla convinzione di avere in passato intuito certe verità, perchè, come si è notato, non è possibile risolverla, in quanto non si può scoprire alcuna sicura garanzia del ricordo di evidenze non presenti. Se la questione è posta, si deve finire nello scetticismo rispetto alla scienza, che consiste in un organismo sistematico di proposizioni derivanti da principî fondamentali, perchè rimane posto esclusivamente per atti singoli e momentanei di intuizioni sconnesse, che, del resto, mancando

---

se non abbiamo nello stesso tempo l'idea della nostra anima, come di una cosa capace di pensare tutto ciò che noi pensiamo» (lettera al P. Mersenne: [juillet 1641]: v. III, p. 394,16-19), indica nel *cogito*, cioè nel soggetto pensante, sebbene in modo poco determinato, il presupposto fondamentale e ineliminabile di ogni atto di conoscenza e quindi anche di ogni affermazione di esistenza, che non si può respingere senza negare la stessa capacità di pensare e di distinguere il vero dal falso, perchè è implicato da ogni negazione e da ogni dubbio. Al soggetto pensante si deve giungere necessariamente come alla condizione che rende possibile la conoscenza: da ogni forma di questa, si risale inevitabilmente a quello: così interpretato, il *cogito* presenta la chiarezza e la distinzione del fondamento ultimo di ogni determinazione particolare del pensiero.

Quanto alla legittimazione degli assiomi e delle altre conoscenze chiare e distinte, il Descartes, come si è detto, ritiene che sì possa ottenere muovendo dal caso particolare del *cogito* e stabilendo la regola generale che tutte la idee fornite di chiarezza e di distinzione sono vere. Però, anche senza tener conto del fatto che egli presuppone la verità delle conoscenze chiare e distinte in generale (v. pp. 8-9), si deve osservare che una generalizzazione di tal genere è pericolosa perchè ammette che da un caso singolo si possa derivare senz'altro una legge universale; e inoltre che la chiarezza e la distinzione del *cogito* superano quelle delle altre conoscenze, appunto perchè esso è il loro fondamento ultimo. Occorre perciò legittimare in altro modo il valore delle idee chiare e distinte diverse dal presupposto ultimo del pensiero.

(1) Si ricordi che si seguono le convinzioni del Descartes anche se non si ritengono giuste.

di qualsiasi giustificazione razionale (questa richiederebbe l'uso di procedimenti deduttivi), possono possedere l'evidenza puramente psicologica di atti di fede.

Osservazioni sulla verità e falsità delle idee secondo il Descartes. — Le idee (nel senso generale di conoscenze) chiare e distinte sono vere soprattutto perchè hanno un contenuto intelligibile positivo, e perciò il Descartes afferma che sono qualche cosa di reale (1). Per contro sono false le idee che includono qualche confusione e oscurità (ossia, mancano di quel contenuto), perchè procedono dal nulla, cioè per la ragione che noi, che le pensiamo, non siamo perfetti (2). Un caso particolare delle conoscenze chiare e distinte è costituito dalle idee nel senso stretto di nozioni, le quali posseggono una *realitas objectiva* (o contenuto intelligibile) in quanto rappresentano un oggetto; essa offre gradi diversi e perciò differisce dalla *realitas formalis* che appartiene nella stessa misura a tutte le idee (provengano dal senso, dall'immaginazione o dall'intelletto), per il fatto che sono modi del pensiero, ossia esplicazioni della sua attività, vale a dire perchè esistono (3). Appunto per la ragione che tutte le idee posseggono realtà formale, si può dire che esse, considerate in sè stesse e non riferite a qualche oggetto esterno (concepite, cioè, come stati soggettivi di una coscienza), sono, senza eccezione, vere. Effettivamente, anzi, il Descartes non dice che così intese sono vere, ma che non si possono propriamente chiamare false e che appena sono capaci di dare materia a qualche errore. Sia che immagini una chimera o una capra, è ugualmente vero che immagino l'una e l'altra (4). Le idee delle cose corporee includono un contenuto intelligibile positivo molto ristretto, perchè ciò che in esse si può pensare in modo chiaro e distinto si riduce all'estensione, alla figura e al movimento (che sono moda-

(1) *Discours*, IV: v. VI, p. 38,21-24; *Medit.* V: v. VII, p. 65,2-6.

(2) *Discours*, IV: v. VI, p. 38,24-30; cf. *Medit.* IV: v. VII, p .54,10-24.

(3) *Meditationes*: Praefatio: v. VII, p. 8,19-25 (cf. *Medit.* III: pp. 40,7; 42,24; p. 47,20-23); *Primae Responsiones*: ivi, pp. 102,3-103-4 (cf. pp. 103,19-105,10); *Secundae Responsiones*: p. 161,4-9 (cf. p. 135,19-21); *Principia*, I, 17: v. VIII, I, p. 11,5-22; cf. Lettera a Regius [juin 1642]: v. III, p. 566,25-29.

(4) *Medit.* III: v. VII, p. 37,13-28; IV: p. 56,15-18; *Quartae Responsiones*: ivi, p. 232,15-19; *Principia*, I, 33: v. VIII, I: p. 17,26-28.

lità della prima), ai quali si possono aggiungere la sostanza, la durata e il numero (1) (che appartengono a tutte le cose). Tali idee però includono anche altri elementi, cioè le qualità sensibili (colori, sapori, suoni ....) che si pensano in modo assai confuso o oscuro, sicchè non si può sapere se le idee che ne abbiamo siano vere o false, cioè se siano idee di cose reali o no. Infatti, sebbene per le idee in generale non si possa parlare della falsità vera o formale, si può dire che alcune ne includono una materiale, se rappresentano come una realtà ciò che non esiste. Così le idee delle qualità sensibili sono tanto confuse e oscure che noi ignoriamo se ci rappresentino qualche cosa di reale o ci mostrino come realtà esseri chimerici che non possono esistere (2). Quindi soltanto il contenuto intelligibile delle idee delle cose corporee costituisce la loro *realitas objectiva* (3).

In questi testi, la verità e la falsità delle idee (in quanto nozioni o rappresentazioni) ricevono due sensi distinti. Da una parte esse idee appaiono vere o false secondo che posseggono un contenuto intelligibile positivo o ne sono prive, ossia nella misura in cui includono una *realitas objectiva* vera e propria, cioè chiara e distinta; dall'altra, la loro verità o falsità consiste nella possibilità di essere riferite giustamente o erroneamente a oggetti esterni di cui appaiono le immagini. Sino a un certo punto questa ambiguità si può giustificare ricordando che, come appare dal famoso esempio della cera offerto dalle *Meditazioni* (4), anche

---

(1) *Medit.* III: v. VII, p. 43,10-20; pp. 44,18-45,4. Cf. l'esempio famoso della cera (*Medit.* II: ivi, pp. 30,8-31,28) dal quale risulta che anche nelle rappresentazioni delle cose sensibili si può conoscere veramente soltanto ciò che esse includono di pensabile dalla mente in modo chiaro e distinto, cioè l'estensione.

(2) *Medit.* III: v. VII: pp. 43,21-44,8; *Quartae Responsiones*: ivi, pp. 232,19-233,15.

(3) Propriamente, se si intende per *realtà oggettiva* di un'idea il suo contenuto rappresentativo, si deve dire che essa appartiene a tutte, sebbene in misura diversa. Ma siccome il Descartes fa risiedere essenzialmente la realtà delle idee nel loro contenuto intelligibile positivo (cioè pensabile con chiarezza e distinzione), deve identificare ad esso la *realitas objectiva.*

(4) Confronta i testi delle *Meditazioni* citati nella nota (1) di questa pagina con *Medit.* VI: v. VII, p. 80,4-10 e con *Principia*, II, 1: v. VIII, I, pp. 40,15-41,13; I, 53: p. 25,15-23; II, 4: p. 43,3-8; II, 23: pp. 52,22-53,2; II, 25: pp. 53,29-54,1,

le rappresentazioni sensibili delle cose contengono di oggettivo soltanto ciò che può essere pensato dall'intelletto in modo chiaro e distinto, cioè l'estensione, la figura e il movimento, sicchè il loro riferimento a un mondo indipendente dal soggetto è giusto o erroneo nella misura in cui esse includono una *realitas objectiva*, cioè un contenuto intelligibile positivo (1). Ma questa spiegazione non risolve tutte le difficoltà; così la chimera, in quanto determinazione dell'estensione, possiede un contenuto intelligibile positivo non inferiore a quello della capra (2). Del resto, lo stesso Descartes, quando afferma che soltanto la nostra ragione, e non l'immaginazione o i sensi, può permetterci di distinguere dalla realtà le rappresentazioni sensibili e quelle prodotte dall'immaginazione e dalla fantasia (3), riconosce che, quando si tratta di riferire a un mondo oggettivo le nostre idee, il criterio del contenuto intelligibile che esse includono è insufficiente. Effettivamente, entro il sistema cartesiano esso è valido soltanto rispetto alle nozioni intellettuali e alle idee provenienti dai sensi (di colore, sapore ecc.) Nelle prime la verità coincide con la realtà, e quest'ultima permette di pensare in modo giusto, cioè vero, non soltanto quelle essenze eterne e immutabili che possono non esistere fuori della mente, ma anche i corpi. Invece le idee dei sensi,

---

(1) V. i testi citati nella nota (2) della pagina precedente.

(2) L'esempio della capra e della chimera si trova in *Medit.* III: v. VII p. 37,15-17.

(3) *Discours*, IV: v. VI, pp. 39,26-40,20. Questo testo mette in chiaro che non è giusta l'interpretazione che ne dà É. Gilson nel suo commento (R. Descartes, *Discours de la méthode:* Texte et commentaire par É. Gilson: 2e édition: Paris, Vrin, 1930: pp. 367-368) che la ragione soltanto permette di conoscere le cose tali, quali sono, inquantochè vi scopre esclusivamente estensione e movimento. Infatti il Descartes, parlando della differenza tra la veglia e il sogno, osserva che sebbene in questo talvolta le immagini possano essere più vivaci e nette di quelle della prima, in esso i nostri ragionamenti sono meno evidenti e completi, sicchè la ragione ci dice che quanto di vero è contenuto nei nostri pensieri deve infallibilmente trovarsi in quelli che abbiamo quando siamo svegli piuttosto che nei sogni. Non si parla quindi in alcun modo di differenze nel contenuto intelligibile (di estensione e di movimento) delle immagini, per sè prese; e nemmeno si parla di ciò nella più ampia trattazione del problema del sogno della *Medit.* VI: v. VII, pp. 89,20-90,6 in cui esso è distinto dalla veglia per la ragione che le sue immagini sono prive della connessione che presentano quelle che abbiamo quando siamo svegli.

oscure e confuse, cioè prive di contenuto intelligibile, e quindi non reali, non sono nemmeno vere, ossia non si possono attribuire giustamente alle cose esterne. Per le rappresentazioni complesse di queste derivate dai sensi e per quelle della immaginazione e della fantasia, la cosa è diversa. Occorre da principio riconoscere con la ragione che soltanto le prime hanno una causa oggettiva fuori di noi; in seguito si troverà che esse posseggono oggettività soltanto in quanto includono un contenuto intelligibile, cioè certe determinazioni dell'estensione.